

Francesco Fronterotta

Il verbo *Noein* nel fr. 3 DK di Parmenide

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Francesco Fronterotta, « Il verbo *Noein* nel fr. 3 DK di Parmenide », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 07 janvier 2016, consulté le 07 janvier 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4355> ; DOI : 10.4000/methodos.4355

Éditeur : Savoirs textes langage (UMR 8163)

<http://methodos.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://methodos.revues.org/4355>

Document généré automatiquement le 07 janvier 2016.

Tous droits réservés

Francesco Fronterotta

Il verbo *Noein* nel fr. 3 DK di Parmenide

- 1 Quanto mi propongo in queste pagine è suggerire alcune osservazioni e riflessioni sul significato del verbo *voeĩn*, dunque sulla sua traduzione e soprattutto sul genere di attività cui esso rinvia, nel fr. 3 DK di Parmenide. Eccone il testo:

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

- 2 Plotino cita o fa riferimento a questo verso di Parmenide in molti passi dei suoi trattati¹, ma è sufficiente ricordare qui i due contesti principali, ossia *Enn.* V 1 [10] 8, 17 e V 9 [5] 5, 29-30. Nel primo egli afferma che « anche Parmenide, prima di Platone, aveva sostenuto un'opinione simile, nella misura in cui identificava l'essere e l'intelletto (εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν) e poneva che l'essere non si trova fra le cose sensibili (τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο), affermando che τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι »; nel secondo egli precisa che « l'intelletto è dunque le cose che sono realmente (ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως) e non le pensa come fossero altrove : esse non sono né prima né dopo di lui. Perciò l'intelletto è, per così dire, il primo legislatore o, piuttosto, è la legge stessa del loro essere. È dunque a giusto titolo che si può affermare quanto segue : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι... ». In base a questa interpretazione del fr. 3 DK, Parmenide avrebbe stabilito la coincidenza o l'identità di pensare ed essere sul piano intellegibile, compiendo due mosse fondamentali : innanzitutto, collocando il vero essere al di fuori della realtà sensibile; quindi, riconoscendone la natura intellegibile, attribuendogli un carattere intellettuale o intellettuale (νοητός o νοερός). Non è difficile vedere che si tratta di un'interpretazione di stampo platonico (e infatti, per Plotino, Parmenide va soprattutto apprezzato come un precursore di Platone, cfr. V 1 [10] 8, 14-15), che presuppone cioè la classica distinzione fra sensibile e intellegibile come ambiti di realtà separati e delle corrispondenti forme di conoscenza, pensiero e opinione, con il *voeĩn* che introduce così un'attività intellettuale, estranea alla sensazione, che consiste nell'apprensione immediata dei propri oggetti intellegibili e non sensibili, un'apprensione che si fa coincidenza con l'oggetto stesso nell'intellegibile o appunto, nella versione plotiniana, identità di pensiero ed essere, di intelletto pensante e forma pensata². Dalle citazioni di Plotino e dal loro contesto si deduce pertanto, in sintonia con l'interpretazione appena ricostruita, una traduzione in qualche modo obbligata del frammento parmenideo, cioè collocando, in base a una sintassi piuttosto naturale, i due infiniti *voeĩn* e *εἶναι* in posizione di soggetto di una proposizione in cui *ἐστίν* funge da copula e τὸ αὐτό da parte nominale : « pensare ed essere sono infatti la stessa cosa » oppure « è la stessa cosa, infatti, pensare ed essere » (assai meno naturale, ma talvolta adottata, è pure la traduzione : « pensare è infatti la stessa cosa che essere »)³.
- 3 Per quanto grammaticalmente e sintatticamente ineccepibile, questa traduzione non è priva di ambiguità, innanzitutto perché non chiarisce se la coincidenza di pensare ed essere sia da intendere, nella lettura plotiniana di Parmenide, nel senso che l'essere è la stessa cosa del pensare (per cui l'essere si riduce al pensare sicché il pensiero produce, soggettivamente, l'essere) oppure che il pensare è la stessa cosa dell'essere (per cui il pensare si riduce all'essere in modo che l'essere ne è, oggettivamente, condizione e garanzia): per Plotino questa distinzione è forse priva di senso, perché le due opzioni sono indifferenti o piuttosto simultaneamente vere⁴, ma si tratta invece di un'alternativa filosoficamente rilevante, perché, nel primo caso, si attribuisce a Parmenide, commettendo a mio avviso un grave anacronismo, una forma di idealismo o quantomeno di intellettualismo radicale⁵, mentre nel secondo se ne fa un pensatore realista che individua nell'essere il fondamento concreto del pensare⁶. Non ho dubbi che quest'ultima interpretazione sia preferibile, perché si basa sull'idea intuitivamente plausibile che, per pensare, occorre pensare qualcosa che è, donde l'esigenza di una qualche forma di coincidenza (τὸ αὐτό) fra pensare (*voeĩn*) ed essere (*εἶναι*), perché, se così non fosse, il pensiero sarebbe diverso da ciò di cui è pensiero e si perderebbe pertanto la possibilità di individuare un criterio oggettivo per il pensare e per l'attività intellettuale in generale.

Questa tesi, che è del resto ampiamente diffusa nel pensiero antico, appare particolarmente ben argomentata in Platone e Aristotele⁷.

- 4 Tuttavia, anche ritenendo di aver colto così il corretto significato d'insieme del verso parmenideo, rimane ancora imprecisato un aspetto decisivo: è davvero accettabile la traduzione tradizionale (o "plotiniana") del frammento, pur con la precisazione che va intesa in senso realista e non idealista, che ascrive a Parmenide la tesi di un'effettiva *identità* di pensare ed essere? Giacché, in realtà, egli potrebbe essersi limitato a difendere una tesi appena meno forte, ossia quella di una *corrispondenza* fra i due termini, per cui non si tratta propriamente di identificare pensare ed essere, ma di riconoscere per entrambi un unico oggetto, sicché soltanto ciò che è risulta pensabile e ciò che è pensabile, pertanto, è. Per tentare di sciogliere questo dubbio è opportuno prestare attenzione ad altri due gruppi di versi tratti dai frammenti pervenutici che chiamano in causa la relazione fra pensare ed essere: si tratta naturalmente dei fr. 6.1-2 e 8.34-36 DK, che non esaminerò però nel dettaglio, cioè passando in rassegna le traduzioni e interpretazioni prospettate dai commentatori, ma esclusivamente nell'ottica dell'alternativa esegetica appena presentata, ossia quella fra la tesi dell'*identità* e la tesi della *corrispondenza* fra pensare ed essere. Quanto al fr. 6 DK:

χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι: ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν

- 5 Fra le diverse traduzioni proposte per il v. 1, che lascio nel loro insieme da parte, ve ne sono almeno due che appaiono riconducibili all'una o all'altra delle ipotesi interpretative concorrenti, quella (1) *identitaria* e quella (2) *corrispondentista*. «È necessario che il dire e il pensare siano l'essere», con i due infiniti λέγειν e νοεῖν, preceduti dall'articolo τὸ e perciò sostantivati, in posizione di soggetto della proposizione retta dal verbo principale χρή, il verbo essere all'infinito, ἔμμεναι, con valore copulativo e il participio ἐὼν, senza articolo, come parte nominale: avremmo, così traducendo, una conferma della tesi (1), con l'affermazione dell'identità di pensare ed essere e, anzi, con un'ulteriore significativa estensione anche al dire, reso anch'esso identico al pensare e all'essere⁸. «È necessario dire e pensare questo, che l'essere è», con i due infiniti λέγειν e νοεῖν, retti dal verbo principale χρή, che introducono un complemento oggetto, τὸ, da intendere non come un articolo, ma nella sua funzione di pronome dimostrativo assolutamente corrente nella lingua omerica, che a sua volta anticipa la proposizione infinitiva che vede il participio ἐὼν, senza articolo, in posizione di soggetto e l'infinito ἔμμεναι, con significato esistenziale, come predicato: avremmo, così traducendo, una conferma della tesi (2), con la dichiarazione che l'oggetto del pensiero e del discorso non può che essere o, più esattamente, che la possibilità del dire e del pensare è vincolata (χρή) alla sussistenza dell'essere (di qualcosa che è) come loro contenuto⁹. Due considerazioni mi inducono a propendere per la (2): essa mi pare più consona al valore esortativo del χρή principale e maggiormente in sintonia con il seguito ἔστι γὰρ εἶναι / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, giacché il γὰρ introduce una conseguenza, o una spiegazione, che, mentre risulta coerente nel caso della (2) («è necessario dire e pensare questo, che l'essere è: *infatti* è possibile essere, mentre il nulla non è possibile»: occorre dire e pensare ciò che è, *dal momento che* soltanto l'essere è possibile e sarebbe dunque impossibile dire o pensare ciò che non è – e tale sequenza risulta perfettamente coerente), sembra assai meno a tono nel caso della (1) («è necessario che il dire e il pensare siano l'essere: *infatti* è possibile essere, mentre il nulla è impossibile»: occorre che discorso e pensiero siano l'essere, *dal momento che*, soltanto l'essere essendo possibile, sarebbe altrimenti impossibile dire e pensare – e tale sequenza risulta a un tempo del tutto ovvia, in quanto esclude che dire e pensare possano consistere in nulla, e piuttosto oscura, perché non si vede in che senso dire e pensare *siano* o *coincidano* con l'essere).

- 6 Passando al fr. 8.34-36 DK:

ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα:
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν:

7 Anche in questo caso si pone un'analoga alternativa. «È la stessa cosa pensare e ciò per cui è il pensiero: infatti, senza l'essere, nel quale è espresso, non troverai il pensiero», attribuendo a οὐνεκεν un significato finale (= τὸ οὐ ἔνεκα) o un valore causale (=οὐ ἔνεκα): avremmo di nuovo, così traducendo, una ripetizione della (1), con la coincidenza fra il pensare e ciò *per cui* (in vista di cui oppure a causa di cui) è il pensiero, ossia, una volta ancora, l'essere¹⁰. «È la stessa cosa il pensare e il pensare che è: infatti, senza l'essere, nel quale è espresso, non troverai il pensiero», conferendo invece a οὐνεκεν valore dichiarativo (= ὅτι): avremmo, così traducendo, una conferma della (2), non identificando il pensare con l'essere, ma facendolo consistere in un pensiero (νόημα) che pensa *che è*, vale a dire un pensiero *di* qualcosa che è¹¹. Con entrambe le traduzioni, la conclusione è poi che, senza l'essere, il pensiero sarebbe impossibile, e ciò nella misura in cui, se il pensare è in ogni caso rivolto a qualcosa che è, sarà appunto l'essere a garantire e a permettere di esprimere¹² il pensiero. Ora, in sintonia con le considerazioni addotte poco sopra in relazione alla traduzione del fr. 6.1 DK – e in aggiunta a esse –, ritengo che, se la tesi (1) dell'*identità* di pensare ed essere sembra pienamente formulata soltanto da Plotino e nel corso del neoplatonismo posteriore (cfr. *supra*, n. 2 e 4), mentre gli stessi Platone e Aristotele si attengono ancora a una versione, quanto si voglia radicale, della tesi (2) *corrispondentista* (cfr. *supra*, n. 7), mi pare francamente implausibile, perché gravemente anacronistico, ascrivere a Parmenide una tesi certamente plotiniana o perfino più radicale di quella plotiniana (se è vero che, in virtù del fr. 6.1 DK, bisognerebbe estendere anche al dire l'identità di pensare ed essere, giungendo così a un intreccio filosoficamente davvero impegnativo e ai miei occhi francamente paradossale). Mi limito quindi a riconoscere nei frammenti parmenidei una versione di una tesi *corrispondentista* della relazione fra pensare ed essere, il che mi induce a respingere, tornando al fr. 3 DK, la sua traduzione tradizionale (o “plotiniana”) discussa fin qui; facendo invece dei due infiniti νοεῖν ed εἶναι non i soggetti, ma i completivi del sintagma τὸ αὐτὸ ... εἶναι, cui va dunque attribuita una sfumatura di significato consecutiva, traduco perciò come segue:

... è la stessa cosa, infatti, che si pensa ed è.¹³

8 Se un unico e identico oggetto è quello che costituisce il contenuto del pensiero e che è, l'oggetto di pensiero è un oggetto che è, sicché, da un lato, il pensiero esige un oggetto che è come proprio contenuto, perché soltanto un oggetto che è risulta pensabile, mentre, simmetricamente, non è possibile pensare ciò che non è¹⁴. Ecco quindi un primo risultato dell'indagine: il pensare non è l'essere, quale che sia il significato da attribuire eventualmente a una simile relazione di identità, ma un'attitudine, di tipo logico o conoscitivo in senso ampio, che è messa in atto da un soggetto e che non può che riguardare qualcosa che è. Ora, così stando le cose, si pone il problema ulteriore di capire che genere di attitudine sia il pensare e quali siano la natura e lo statuto dell'essere dell'oggetto che esso assume come suo contenuto – cioè che tipo di epistemologia e che tipo di ontologia attribuire a Parmenide. Infatti, poiché i verbi νοεῖν ed εἶναι hanno in greco molti significati, come anche i corrispondenti verbi “pensare” ed “essere” nelle lingue moderne (anche se non necessariamente gli stessi), è per esempio lecito dire, in italiano, che io posso “pensare” la bellezza di una figura, cogliendone intuitivamente i tratti essenziali; oppure “pensare” il numero tre, chiamando in causa così un processo di astrazione concettuale a partire dai dati di esperienza; o ancora “pensare” il cerchio quadrato, costruendone per associazione una nozione mentale anche se contraddittoria; oppure “pensare” il centauro, facendo riferimento alla facoltà dell'immaginazione; o infine “pensare” il mio primo amore, alludendo a un processo di recupero nella memoria di dati esperienziali ed emotivi. Analogamente, è lecito dire che “è”, come termine universale, la bellezza come tale; che “è”, alla maniera degli oggetti matematici, il numero tre; che “è”, in quanto nozione mentale, pur se contraddittoria e priva di riferimento oggettivo, il cerchio quadrato; che “è”, alla stregua di un'immagine di fantasia, il centauro; che “è” infine, in quanto dato esperienziale conservato nella memoria, il mio primo amore. Altri e diversi casi potrebbero essere ancora chiamati in causa per esemplificare l'ampia gamma di significati evocati dai verbi νοεῖν ed εἶναι e dai loro corrispettivi nelle lingue moderne, sicché una più o meno ampia e sistematica dottrina del pensare e una corrispondente dottrina delle cose che sono (da pensare) possono

collocarsi su piani differenti, con implicazioni differenti e chiamando in causa meccanismi e processi differenti. Per cogliere la specificità della concezione parmenidea è dunque essenziale tentare di precisare il senso che, nei frammenti del poema, è opportuno attribuire a tali verbi; prendiamo allora le mosse dal *voeiv*.

- 9 Lo schema interpretativo di riferimento a questo proposito rimane quello tratteggiato in alcuni celebri articoli da Kurt von Fritz¹⁵, secondo il quale, a partire dai poemi omerici, il verbo *voeiv* significa propriamente “realizzare” o “capire” una situazione, “riconoscere” qualcosa o qualcuno, indicando perciò una forma di percezione non sensibile o piuttosto capace di procedere oltre l’unità operativa dei cinque sensi. Esso designa infatti una funzione ricettiva non dissimile da quella sensibile, dotata tuttavia di una forza superiore a quella dei sensi in quanto pone in condizione di cogliere un tratto essenziale di un oggetto o di una situazione, distinguendolo da altre sue caratteristiche secondarie; tale funzione si differenzia inoltre dalla sensazione ordinaria perché sembra poter prescindere dalla presenza immediata e costante del suo oggetto o contenuto. Ancora in Senofane, il *voeiv* risulta affiancato ai sensi, anche se distinto da essi, in una sequenza che attribuisce alla divinità la capacità di “vedere”, di “ascoltare” e, appunto, di *voeiv* (fr. 24 DK), mentre in Parmenide si assiste a uno sviluppo significativo del concetto di *vóος* che appare sempre più in relazione con la capacità di cogliere la verità, discernendola dall’errore, attribuendogli dunque attitudini e competenze astratte, se non perfino intuitive, che vanno al di là del semplice riconoscimento di una condizione concreta o di una situazione materiale. Questa concezione evolve via via nel pensiero presocratico, secondo von Fritz, verso un intellettualismo progressivamente più marcato e radicale, di cui appunto Parmenide costituisce una tappa fondamentale, anche se tale evoluzione pare del tutto compiuta soltanto con Platone e con Aristotele che sviluppano un’articolata noetica basata sull’assunto della stretta corrispondenza fra grado di conoscenza, sensibile o intellegibile, e genere di oggetto, sensibile o intellegibile, che a ciascun grado di conoscenza compete, pur conservando anch’essi una significativa analogia fra *voeiv* e *αἰσθάνεσθαι*, perché entrambi i verbi fanno riferimento a un procedimento che presuppone un contatto, sensibile tramite gli organi di senso oppure intellegibile tramite l’intelletto nell’anima, con i propri rispettivi oggetti¹⁶.

- 10 In base a questo quadro esegetico, Parmenide andrebbe collocato a metà strada del percorso che conduce infine alla specializzazione del *voeiv* come espressione di una percezione puramente intellettuale, di una forma di conoscenza diretta e immediata che coglie intuitivamente certi oggetti non sensibili. Fondamentale sarebbe, in tale prospettiva, il fr. 4 DK, in cui Parmenide compirebbe un passo decisivo per l’attribuzione al *vóος* di una capacità di astrazione intellettuale. Riportato fra gli altri da Clemente Alessandrino, *Stromateis* V, II 15.5 (II 335.25-28 Stählin) e da Damascio, *De primis principiis* 34 (I 67.23 Ruelle), esso recita:

λεῦσσε δ’ ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως:

οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι.

οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον

οὔτε συνιστάμενον.

... fissa lo sguardo su <queste cose>¹⁷, pur¹⁸ se assenti, come ben presenti al pensiero¹⁹,

perché esso non interromperà²⁰ la continuità dell’essere²¹,

né disperso ovunque e da ogni parte²² nel tutto

né concentrato in sé²³.

- 11 È evidente che, per i miei scopi, risulta essenziale la scelta della costruzione del v. 1 e particolarmente il modo in cui si intende il dativo νόῳ: personalmente, ho costruito λεῦσσε <ταῦτα>²⁴, δ’ ὅμως ἀπεόντα, βεβαίως παρεόντα νόῳ, dunque collegando il dativo νόῳ alla preposizione παρά (del verbo πάρειμι) e dandogli un valore locativo; ben diverso sarebbe costruire λεῦσσε νόῳ δ’ ὅμως ἀπεόντα, βεβαίως παρεόντα, quindi riferendo il dativo νόῳ all’imperativo λεῦσσε e intendendolo pertanto con valore strumentale²⁵. La ragione principale di questa scelta non è di carattere grammaticale o sintattico, ma filosofico: i quattro versi

del fr. 4 DK, infatti, non indirizzano verso la costruzione di un'articolata dottrina del νόος e di un'epistemologia che contempra al suo vertice una forma di conoscenza noetica, perché il riferimento alla funzione del νόος, nel v. 1, rimane assai ambiguo, finché non venga esplicitato nei versi seguenti, non a caso introdotti da un γάρ che appunto ne qualifica il carattere esplicativo. Ora, ponendo il νόος come soggetto sottinteso di ἀποτήξει al v. 2, troviamo nuovamente stabilita quella connessione di νοεῖν ed εἶναι (= τὸ ἔόν) che garantisce e conserva la continuità solidale delle cose che sono: il νόος si rivolge necessariamente all'essere, alle cose che sono che assume come proprio contenuto, senza infrangerne l'ordine e la disposizione, sicché, pensando le cose che sono, la facoltà di pensare le coglie presenti a se stessa, tale presenza implicando a mio avviso una connessione del pensiero con esse: *infatti* (γάρ, v. 2), la facoltà di pensare non opera frammentando e separando, ma conservando la continuità dell'essere senza modificarne la condizione, che l'essere sia esteso nel tutto oppure raccolto in se stesso. Così interpretato, il fr. 4 DK ribadisce lo stretto rapporto fra pensare ed essere, già affermato nei fr. 3, 6.1 e 8.34-36 DK, toccandone un nuovo aspetto o, piuttosto, esprimendolo in forma diversa: se non si può pensare che ciò che è, occorre che le cose che sono pensate risultino presenti al νόος e a esso date, perché, se rimanessero assenti al νόος e non gli fossero date, il νοεῖν sarebbe di nulla, il che è stato dichiarato impossibile.

12 Mi pare insomma che il v. 1 non abbia il fine di spiegare come, *con la mente* o *tramite la mente* (νόω), sia possibile rendere presenti cose materialmente assenti (per esempio delle realtà non sensibili e solo intellegibili), ma piuttosto quello di esortare a considerare (λεῦσσε) tutte le cose che sono, anche se materialmente assenti, come stabilmente presenti *al pensiero* o saldamente essenti *per il pensiero*, perché, se così non fosse, nella dispersione o nella concentrazione dell'essere, non vi sarebbe affatto pensiero. La precisazione relativa alla continuità dell'essere, che il νόος non infrange e a cui anzi si adegua rimanendo solidale con esso, spiega la necessità che il νόος abbia sempre presente a se stesso (νόω) l'essere e, contemporaneamente, motiva l'esigenza di una capacità di rendere presenti le cose assenti: proprio in questo consiste, secondo von Fritz, il progresso realizzato da Parmenide lungo il percorso che conduce a una concezione via via più astratta e specializzata del νοεῖν. Tutto ciò è tuttavia insufficiente, a mio avviso, per ascrivere a Parmenide la tesi platonico-aristotelica della distinzione fra la percezione (tramite i sensi) di oggetti sensibili e l'intellezione (tramite l'intelletto nell'anima) di oggetti intellegibili, se non altro perché manca in Parmenide (1) la precisazione indispensabile che la capacità di rendere presenti al pensiero le cose assenti sia essa stessa una capacità di natura puramente intellettuale che dunque appartiene a un organo o a un soggetto epistemologico distinto dai sensi (l'anima, la mente, l'intelletto), come pure manca (2) l'affermazione che tale capacità, quale che sia la sua natura, riguardi oggetti intellegibili che costituirebbero il contenuto esclusivo del νόος (giungendo così a una contrapposizione netta fra pensiero e sensazione), perché, anzi, sembra che siano gli stessi oggetti, e non oggetti diversi e di diverso statuto ontologico, che, anche se o quando sono assenti (ὄμως ἀπεόντα), risultano invece presenti al pensiero (νόω παρόντα).

13 Basandomi sull'esame del fr. 4 DK e tentando di andare oltre questi rilievi soltanto negativi, prospetto infine, a mo' di conclusione, le principali opzioni interpretative a disposizione sulla natura dell'epistemologia e dell'ontologia tratteggiate nel poema parmenideo, in cui si riconosceranno senza difficoltà le più diffuse alternative esegetiche fin qui avanzate.

14 (1) Se, nonostante le perplessità sollevate fin qui, si intende il νοεῖν come una forma di conoscenza puramente intellettuale, come un'apprensione immediata e intuitiva che prescinde dai sensi per cogliere l'essenza reale dei propri oggetti, l'εἶναι che gli corrisponde come suo contenuto indicherà l'esistenza piena di ciò che sussiste oltre le apparenze sensibili, di ciò che, appunto, "è" veramente e al più alto grado. Questa interpretazione di Parmenide, formulata con chiarezza da Plotino, presuppone quel caratteristico argomento ontologico, ampiamente utilizzato da Platone, che segna l'atto di nascita della metafisica classica: la presenza di una facoltà puramente intellettuale che opera in esclusivo contatto con i propri oggetti rimanda all'esistenza di tali oggetti intellegibili e da essa a un tempo dipende. Non pochi commentatori, almeno a partire dall'influente lettura di Hegel, sono disposti ad accettare questa impegnativa ricostruzione.

- 15 (2) Se invece il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ esprime una capacità di ragionamento discorsivo, un'attitudine alla concettualizzazione tramite lo strumento linguistico, l' $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ che ne rappresenta il necessario contenuto significherà in primo luogo le funzioni della copula, sicché il "pensare" si concretizza in ultima analisi nell'articolazione di una proposizione, la cui verità dipende dalla connessione fra soggetto e predicato operata dall'"è" della copula²⁶. Con un lieve approfondimento della (2), avremo (2bis) che, se il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ è la capacità di costruire discorsivamente una proposizione vera, a tale capacità corrisponderà un significato dell'essere inteso come verità del suo contenuto. Pensare l'essere significherà in tal caso *conoscere* ciò che è *vero*, donde l'impossibilità di pensare ciò che non è, ossia di conoscere ciò che non è vero²⁷.
- 16 (3) Se infine il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ conserva una certa prossimità alla gamma di significati catalogati da von Fritz nella lingua epica e nella letteratura filosofica preplatonica ("constatare", "accorgersi", "realizzare", "riconoscere"), esso farà riferimento a una forma percettiva immediata che, pur senza marcare un'effettiva discontinuità rispetto all'attività dei sensi, va tuttavia al di là dei sensi e della loro unità operativa, almeno in quanto riesce a cogliere le cose che sono nel loro insieme, anche se e quando sono assenti, come presenti a se stessa e senza modificarne la condizione e lo statuto. Io posso per esempio *vedere* il cielo stellato, *udire* il soffio del vento, *sentire al tatto* il suo calore ed eventualmente *coglierne l'odore*, come posso *avvertire il gusto* delle gocce d'acqua della pioggia: queste singole percezioni, o la loro unità, mi dipingono il quadro di una notte piovosa. Non è tuttavia la semplice somma delle percezioni a fornirmi la nozione dell'universo come totalità dei cieli e delle stelle o dell'atmosfera e dei fenomeni che essa ospita, perché occorre una capacità di generalizzazione del dato di esperienza che, pur senza trascendere l'ambito sensibile, ne fornisce una rappresentazione astratta o, appunto, generale: $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ significa pertanto, in tale ottica, "generalizzare" i dati di esperienza²⁸. Ma nella misura in cui la totalità dell'universo o l'atmosfera non sono realtà intellegibili, il loro $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ sarà il semplice darsi al $\nu\omicron\omicron\varsigma$ di ciò che gli è immediatamente presente: questo senso di $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ si distingue dall'essere della copula, perché implica l'esistenza reale di qualcosa che sussiste davvero, ma anche dall'essere pieno che connota gli oggetti intellegibili, perché si tratta dell'esistenza ordinaria di ciò di cui si può constatare, semplicemente, che c'è, dunque degli oggetti dell'esperienza comune di cui appunto determinare le condizioni di realtà e di pensabilità. Mi pare si tratti della condizione minimale di un'epistemologia realista, secondo la quale, per pensare o concepire qualcosa, occorre che *ci sia* qualcosa che si dà al pensiero per essere pensato o concepito, senza che sia però compiuto il passo che porta a separare il pensiero dai sensi, né tantomeno il passo che, nell'ambito dell'esame dei $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ dell'essere nel fr. 8 DK, porta a separare gli oggetti dei sensi dagli oggetti del pensiero.
- 17 Si sarà compreso che, personalmente, propendo per la (3), perché, se Parmenide avesse adottato la (1) o la (2), ci si aspetterebbe una sua giustificazione o almeno un'esplicita affermazione in tal senso; perché, inoltre, si tratta della lettura più coerente rispetto allo schema, a mio avviso convincente, tratteggiato da von Fritz; perché, infine, mi sembra nell'insieme la lettura più verosimile e plausibile da un punto di vista storico e filosofico, in quanto riconosce in Parmenide il pensatore preplatonico che egli effettivamente fu, che ha riflettuto $\pi\epsilon\acute{\rho}\iota\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ – e non, per esempio, sulle forme intellegibili o sull'essere o sull'uno *in sé* – pur dislocando la sua analisi dalla conoscenza della $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ come tale alle condizioni onto-epistemologiche della sua conoscibilità²⁹.

Bibliographie

- Burnet, J. (1930⁴), *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Charles Black.
- Calogero, G. (1932), *Studi sull'Eleatismo*, Roma, Tipografia del Senato.
- Casati, R. & A. Varzi (2002²), *Buchi e altre superficialità*, Milano, Garzanti.
- Casertano, G. (1989), *Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli, Loffredo.
- Cornford, F.M. (1939), *Plato and Parmenides. Parmenides' 'Way of truth' and Plato's 'Parmenides'*, translated with an introduction and a running commentary, London Routledge and Kegan Paul.

- Diels, H. (2003), *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, Reimer, 1897 (ristampato con aggiornamenti bibliografici a cura di D. De Cecco, Academia Verlag, Sankt Augustin)
- Études sur Parménide, publiées sous la direction de P. Aubenque, tome I : *Le Poème de Parménide*, texte, traduction, essai critique par D. O'Brien, en collaboration avec J. Frère pour la traduction française ; tome II : *Problèmes d'interprétation*, Paris, Vrin, 1987
- Fritz, K. von (1943), « *Nóos and voeiv in the Homeric Poems* », *Classical Philology* 38, p. 79-93.
- (1945), « *Noûs, voeiv, and their derivatives in Pre-socratic philosophy [excluding Anaxagoras]*, Part I, from the beginnings to Parmenides », *Classical Philology* 40, 1945, p. 223-242.
- (1946), « *Noûs, voeiv, and their derivatives in Pre-socratic philosophy [excluding Anaxagoras]*, Part II, the post-parmenidean period », *Classical Philology*, 41, p. 12-34.
- Fronterotta, F. (2001), *MEΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore.
- Gallop, D. (1984), *Parmenides of Elea. Fragments*, a text and translation with an introduction by D. G., Toronto, University of Toronto Press.
- Hegel, G.W.F. (1964²), *Lezioni di Storia della Filosofia*, trad. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze
- Kahn, Ch. (1968/69), « *The thesis of Parmenides* », *Review of Metaphysics*, 22, p. 700-724.
- (1969), « *More on Parmenides* », *Review of Metaphysics* 23, p. 333-340.
- (1988), « *Being in Parmenides and Plato* », *Parola del Passato* 43, p. 237-261.
- Kirk, G.S., J.E. Raven & M. Schofield (1983), *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*, S^d edition, Cambridge, Cambridge University Press.
- Leshner, J. H. (1981.), « *Perceiving and knowing in the 'Iliad' and 'Odyssey'* », *Phronesis* 26, p. 2-24.
- (1994), « *The emergence of philosophical interest in cognition* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, p. 1-34.
- (1999), « *Early interest in cognition* », in A.A. Long, ed., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 225-4.
- Leszl, W. (1988), « *Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea* », *La Parola del Passato* 43, p. 281-311.
- Long, A.A. (1996), « *Parmenides on thinking being* », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 12, p. 125-151.
- Mourelatos, A.P.D. (1970), *The Route of Parmenides*, New Haven & London, Yale University Press.,
- O'Brien, D. (1987), *Études sur Parménide*, publiées sous la direction de P. Aubenque, tome I : *Le Poème de Parménide*, texte, traduction, essai critique par D. O'Brien, en collaboration avec J. Frère pour la traduction française ; tome II : *Problèmes d'interprétation*, Paris, Vrin.
- Owen, G.E.L. (1960), « *Eleatic questions* », *Classical Quarterly* n. s., 10, p. 84-102.
- Reinhardt, K. (1916), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, Cohen
- Reale, G. (1991), *Parmenide, Poema Sulla natura*, presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema e note di G.R., Rusconi, Milano.
- Robbiano, C. (2006), *Becoming Being. On Parmenides' transformative philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Snell, B. (1924), *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin, Weidmann.
- Tarán, L. (1965), *Parmenides. A text with transl., comm., and critical essays*, Princeton, Princeton University Press.
- Vlastos, G. (1946), « *Parmenides' theory of knowledge* », *Transaction of the American Philological Association* 77, p. 66-77.
- (1953), Review of J. Zafiropoulos, *L'école éléate*, Paris 1950, *Gnomon* 25, p. 166-169.

Notes

1 Cfr. per esempio *Enn.* I 4 [46] 10, 6; III 8 [30] 8, 8; VI 7 [38] 41, 18.

2 Cfr. per esempio *Enn.* V 9 [5] 8, 1-5: « Se dunque l'intellezione è intellesione di una cosa che si trova all'interno dell'intelletto, tale cosa è una forma, è l'idea stessa. – Di cosa si tratta allora? – Dell'intelletto, della realtà intellettuale. Ogni idea non è diversa dall'intelletto, ma ciascuna è essa stessa intelletto. E l'intelletto nella sua totalità è tutte le forme e ogni forma è un intelletto ... ». La collocazione di Parmenide in una simile prospettiva esegetica risulta canonica nella tradizione neoplatonica posteriore, come appare per esempio dai riferimenti di Proclo al fr. 3 DK: « *lassù* (ἐκεῖ, scil. nell'intelligibile) è la stessa cosa pensare ed essere » (*Commentarium in Parmenidem* 1152.33 Cousin); « è la stessa cosa (ταὐτόν ἐστι) il pensare e l'essere » (*Theologia platonica* I 14 [I 66.4 Saffrey-Westerink]). Sarebbe naturalmente di grande interesse indagare se anche Platone propendesse per una lettura di questo genere del frammento parmenideo, ma tale valutazione pare estremamente incerta, poiché nessuna citazione, parafrasi o allusione a Parmenide nei dialoghi platonici tocca esplicitamente questo aspetto, anche se l'affermazione dello straniero del *Sofista* (238c) secondo cui il non essere risulta assolutamente « impensabile » (ἄδιανόητον) dovrebbe rendere vera la sua contraria, per cui l'essere costituisce necessariamente l'oggetto del νοεῖν; ma nulla più di questa generica e tutto sommato ovvia deduzione sembra lecito suggerire.

3 Questa traduzione, oltre a rendere esplicita un'interpretazione del fr. 3 DK canonica in ambito neoplatonico (cfr. la nota precedente), ha continuato ad avere illustri sostenitori fra i commentatori contemporanei (soprattutto, almeno originariamente, fra quelli appartenenti al mondo germanico, cfr. A.A. Long, « Parmenides on thinking being », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 12, 1996, p. 125-51, e C. Robbiano (2006), *Becoming Being. On Parmenides' transformative philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 57): si vedano per esempio, per non citare che i più celebri, H. Diels (1897), *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, Reimer, p. 33 (ristampato con aggiornamenti bibliografici a cura di D. De Cecco (2003), Sankt Augustin, Academia Verlag,) e K. Reinhardt (1916), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, Cohen, p. 77; ma anche G. Vlastos (1946), « Parmenides' theory of knowledge », *Transaction of the American Philological Association* 77, p. 66-77, e *Review of J. Zafiropoulos, 'L'école éléate'*, Paris 1950, *Gnomon* 25, 1953, p. 166-69. Altri sostenitori di questa traduzione sono Ch. Kahn, « The thesis of Parmenides », *Review of Metaphysics* 22, 1968/69, p. 700-24 (« For knowing and being are the same ») e W. Leszl (1988), « Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea », *La Parola del Passato* 43, p. 281-311 (ma per le rispettive interpretazioni di Kahn e di Leszl, si veda *infra*, n. 14); G. Casertano (1989), *Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli, Loffredo, p. 17; G. Reale (1991), *Parmenide, Poema Sulla natura*, presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema e note di G.R., Milano, Rusconi, p. 93 (non includo in questa rassegna, che non è del resto in nessun modo esaustiva, quei commentatori la cui traduzione non appare ai miei occhi del tutto chiara e lineare).

4 Cfr. per esempio *Enn.* V 1 [10] 4, 26-28: « Ciascuna delle cose che sono è un intelletto e un essere e la loro totalità è la totalità dell'intelletto e dell'essere, l'intelletto facendo essere ciò che è attraverso il pensiero e ciò che è, in quanto è pensato, fornendo il pensiero e l'essere all'intelletto »; e ciò nella misura in cui, come ricordato *supra*, n. 2, per Plotino ogni intelletto è un essere e ogni essere è un intelletto, l'intelletto comprendendo le forme intellegibili e con esse coincidendo e queste rivelandosi come altrettanti intelletti dotati di facoltà intellettuale o di pensiero.

5 Clemente Alessandrino, il più antico citatore del fr. 3 DK, lo cita verosimilmente in questo senso (*Stromateis* VI, II 23.3 [II 440.12 Stählin]): « Aristofane disse che "il pensare, infatti, ha un potere uguale al fare" e, prima di lui, Parmenide eleate aveva detto che "pensare ed essere sono infatti la stessa cosa" ». Se le due citazioni hanno un significato parallelo, l'analogia fra pensare (νοεῖν) e fare (δρᾶν) implica l'attribuzione di un'attitudine produttiva al pensare, per cui Parmenide deve aver inteso, secondo Clemente, che l'essere si riduce al pensare che, in qualche modo, lo produce. In età moderna è naturalmente Hegel a riconoscere qui un passaggio essenziale verso la formulazione di una prospettiva idealista: « Il pensiero produce sé stesso; e ciò che vien prodotto, è un pensiero. Pertanto il pensiero è identico col suo essere; giacché esso è niente altro all'infuori dell'essere (...). Plotino, riferendo quest'ultimo frammento (*Enneadi* I 8) dice che « Parmenide accolse questa veduta in quanto non riponeva l'ente nelle cose sensibili; infatti identificando l'essere col pensiero, lo dichiarava immutabile (...) Parmenide s'innalza al regno dell'idea; e con lui incomincia il vero e proprio filosofare » (*Lezioni di Storia della Filosofia*, trad. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1964², p. 279). Su questa linea si esprime la gran parte dei commentatori che optano per la traduzione tradizionale del frammento, cfr. *supra*, n. 3.

6 Per una breve rassegna dei commentatori che optano per questa lettura, cfr. *infra*, n. 13-14.

7 In *Resp.* V 476d-477b, nel corso di un'articolata dimostrazione per distinguere la vera conoscenza dei filosofi dal semplice opinare degli uomini comuni, il Socrate platonico argomenta come segue: chi conosce, conosce necessariamente qualcosa che è (ὁ γινώσκων γινώσκει τὸ ... ὄν), perché è impossibile conoscere ciò che non è (πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖ); per estensione, ciò che è assolutamente è assolutamente conoscibile (τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν), mentre ciò che non è assolutamente è assolutamente inconoscibile (μὴ ὄν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον). Analogamente, in *Parm.* 132b-132d, Socrate ipotizza a un tratto che le idee intellegibili non sussistano se non come

pensieri (νοήματα) nell'anima, suscitando la reazione di Parmenide che immediatamente replica che è impossibile sostenere una simile tesi, perché qualsiasi pensiero è sempre pensiero di «qualcosa che è» (τινὸς ὄντος) e rimanda costitutivamente al suo contenuto oggettivo, al *ciò di cui* è pensiero. Risulta in entrambi i casi che non può darsi pensiero se non nell'immediata corrispondenza con un oggetto reale "su cui" esso si struttura in quanto pensiero, in modo che i diversi gradi di essere di ciò che è determinano i diversi livelli di conoscenza che se ne può realizzare. Un passo analogo è compiuto da Aristotele che, quando afferma che «la scienza è la cosa stessa» (ἡ ἐπιστήμη τὸ πράγμα, *Metaph.* XII 9, 1074b-1075a), intende proprio sostenere che la conoscenza intellettuale, il pensiero, è vera quando coincide propriamente con il suo oggetto, riproducendolo esattamente nell'intelletto, e ciò in quanto il pensiero non determina il proprio oggetto, ma, rispetto a esso, si costituisce come un calco, come una copia di fronte al suo modello. Ecco perché Aristotele, distinguendo fra sostanze che permangono sempre uguali a sé stesse e sostanze sensibili che si trasformano, si generano e si corrompono (*Metaph.* VII 15, 1039b-1040a), afferma che, di queste ultime, che «sono ora in un modo ora in un altro», è possibile solo avere opinione – posto che l'opinione è «un momento scienza e un momento ignoranza» –, mentre le prime, che, non sottoposte a trasformazione e a divenire, rimangono eternamente auto-identiche, possono costituire oggetto di pensiero e di scienza (ἐπιστήμη): ancora una volta, più che di un'identità in senso proprio fra pensiero ed essere, conviene parlare di una necessaria corrispondenza che vincola il pensiero al proprio oggetto e che permette di valutare il grado di verità del pensiero in base a tale corrispondenza. Per un esame dei passi aristotelici citati, si veda W. Leszl, *Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea*, cit., p. 307-09.

8 Cfr. per esempio Ch. Kahn (1968/69), «The thesis of Parmenides», p. 721-722: «Cognition and statement must be what-is»; ma già H. Diels (1897), *Parmenides Lehrgedicht*, p. 35, traduceva: «Das Sagen und Denken muß ein Seiendes sein» (anche se nei *Vorsokratiker*, a partire dalla quarta edizione, egli traduce invece: «Dies ist nötig zu sagen und denken, daß nur das Seiende existiert»).

9 Per una discussione e una giustificazione di questa scelta, cfr. D. O'Brien in *Études sur Parménide*, publiées sous la direction de P. Aubenque, tome I: *Le Poème de Parménide*, texte, traduction, essai critique par D. O'Brien, en collaboration avec J. Frère pour la traduction française, Vrin, Paris 1987, tome I, p. 24-27 e 209-212.

10 Cfr. per esempio ancora Ch. Kahn, (1968/69), «The thesis of Parmenides», p. 721-722: «Knowing and the goal of knowledge are the same etc.»; A.P.D. Mourelatos (1970), *The Route of Parmenides*, New Haven & London, Yale Univ. Press, *ad loc.*; W. Leszl (1988), «Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea», p. 309 e n. 39. Ma già J. Burnet (1930⁴), *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Charles Black, traduceva: «The thing that can be thought and that for the sake of which the thought exists is the same». L. Tarán (1965), *Parmenides. A text with transl., comm., and critical essays*, Princeton, Princeton University Press, p. 120-23, contesta che si possa attribuire a οὐνεκεν un significato finale o un valore causale e argomenta in favore della sua equivalenza, attestata specialmente nel linguaggio omerico, con il dichiarativo ὅτι (cfr. la nota seguente).

11 Rinvio di nuovo a D. O'Brien (1987) in *Études sur Parménide*, publiées sous la direction de P. Aubenque, tome I, Paris, Vrin, p. 40, 57-58 e 227-29, per un esame critico delle traduzioni alternative. Questa traduzione era difesa già da G. Calogero (1932), *Studi sull'Eleatismo*, Roma, Tipografia del Senato, p. 11.

12 La traduzione della proposizione relativa ἐν ᾧ πεφρατισμένον ha suscitato notevoli difficoltà che mi è impossibile considerare qui: cfr. G. Calogero (1932), *Studi sull'Eleatismo*, p. 6-7; L. Tarán (1965), *Parmenides*, p. 123-128; D. O'Brien (1987) in *Études sur Parménide*, tome I, p. 54-55. Suggestisco un'interpretazione fortemente realista della concezione parmenidea del pensiero, per cui il pensiero sussiste in quanto ricalca un contenuto esistente e in questa misura in esso si trova espresso.

13 Questa traduzione non è troppo dissimile da quella ampiamente argomentata e difesa da D. O'Brien (1987) in *Études sur Parménide*, tome I, p. 19-20, 153-154 e 209-212, cui rimando per più ampie delucidazioni: «For there is the same thing for being thought and for being». Analoga nelle sue linee generali, anche se con diverse motivazioni esegetiche, la scelta di traduzione compiuta da J. Burnet (1930⁴), *Early Greek Philosophy*, p. 173; da F.M. Cornford (1939), *Plato and Parmenides. Parmenides' 'Way of truth' and Plato's 'Parmenides'*, translated with an introduction and a running commentary, London, Routledge and Kegan Paul, p. 34; da G.S. Kirk, J.E. Raven & M. Schofield (1983), *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*, Second edition, Cambridge, Cambridge Univ. Press, p. 246, n. 2; da L. Tarán, *Parmenides*, cit., pp. 41-44; e da A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, cit., p. 75, n. 4 (al punto che si parla di un'interpretazione "anglo-americana" del fr. 3 DK, cfr. A. A. Long (1996), *Parmenides on thinking being*, p. 133-34, e C. Robbiano (2006), *Becoming Being. On Parmenides' transformative philosophy*, p. 58). Un'opzione alternativa, a mio avviso poco verosimile, consiste nel sottintendere qualche altra parola, per esempio, con G. Calogero (1932), *Studi sull'Eleatismo*, p. 19, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ ὅσα νοεῖς φράσθαι εἶναι («la stessa cosa è, infatti, pensare e dire che ciò che si pensa è»).

14 Pur concordando nella sostanza con questa interpretazione, W. Leszl (1988), *Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea*, p. 307, n. 36, ha contestato la traduzione appena proposta per

motivi grammaticali (perché a suo avviso una simile traduzione richiederebbe l'infinito aoristo νοῆσαι, come avviene in effetti nel fr. 2.2 DK), ma anche in quanto egli ritiene che il frammento implichi davvero, come vuole Plotino, un'identità di pensiero ed essere, pur se nel senso oggettivo o realista per cui è il pensiero che si riduce all'essere (anche l'interpretazione di Ch. Kahn (1968/69), *The thesis of Parmenides*, cui corrisponde la traduzione citata *supra*, n. 3, tende a considerare il νοεῖν, reso con "knowing", come necessariamente coincidente con l'essere, perché «either knowledge and true speech are Being or they are nothing at all», p. 722). In primo luogo, tuttavia, come D. O'Brien (1987) in *Études sur Parménide*, tome I, p. 19-20, ha mostrato, questo uso completivo dell'infinito presente è possibile nella lingua greca. Inoltre, a mantenere con Leszl (e con Kahn) la traduzione tradizionale, si ammette inevitabilmente quella tesi dell'identità di pensare (o conoscere) ed essere, che è quanto Plotino, ma a mio avviso non Parmenide (né Platone né Aristotele), ha inteso. Mi pare invece necessario distinguere fra identità di pensare ed essere e corrispondenza fra pensare ed essere, quest'ultima essendo la tesi di Parmenide (e di Platone e Aristotele), la prima del solo Plotino.

15 Cfr. K. von Fritz (1943), « Νόος and νοεῖν in the Homeric Pomes », *Classical Philology* 38, p. 79-93 ; (1945), « Νοῦς, νοεῖν, and their derivatives in Pre-socratic philosophy [excluding Anaxagoras], Part I, from the beginnings to Parmenides », *Classical Philology* 40, p. 223-242, and (1946), « Part II, the post-parmenidean period », *Classical Philology* 41, p. 12-34. Si veda già in precedenza B. Snell (1924), *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin, Weidmann, ; e, più recentemente, i successivi studi di J. H. Lesher (1981), « Perceiving and knowing in the 'Iliad' and 'Odyssey' », *Phronesis* 26, p. 2-24 ; (1994), « The emergence of philosophical interest in cognition », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, p. 1-34 ; (1999), « Early interest in cognition », in A.A. Long, ed., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, p. 225-249. La mia ricostruzione dipende inoltre da W. Leszl (1988), « Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea », p. 298-300.

16 Sia lecito rinviare su questo punto al mio *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2001, p. 66-79, particolarmente rispetto a Platone.

17 È difficile immaginare se i due neutri ἀπεόντα e παρeόντα si riferiscano a un soggetto precedentemente menzionato, ma non riportato dai citatori del frammento, oppure se, pur senza articolo, vadano intesi come sostantivati (come τὰ ἀπεόντα e τὰ παρeόντα: «fissa lo sguardo sulle cose assenti...»). Come si vede, ho optato per la prima possibilità.

18 ὅμως, cui attribuisco un significato concessivo, cfr. D. O'Brien (1987) in *Études sur Parménide*, tome I, p. 21.

19 Non mi pare opportuno tradurre qui il sostantivo νόος con «intelletto», «intelligenza» o perfino «mente», come pure di frequente viene fatto, perché ritengo che una traduzione così impegnativa supponga già l'attribuzione a Parmenide di una concezione particolarmente elaborata del soggetto del pensiero e delle sue modalità operative. Mi limito pertanto a considerare il νόος come una sostantivazione del νοεῖν, come la facoltà di pensare che consiste appunto nell'atto del pensiero.

20 ἀποτμήξει (terza persona singolare dell'indicativo futuro attivo) è la lezione riportata da Clemente Alessandrino, mentre nella citazione di Damascio abbiamo ἀποτμήσει (seconda persona dell'indicativo futuro medio: «tu non interromperai...»).

21 τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεισθαι, letteralmente : «[esso non interromperà] il fatto che l'essere sia attaccato all'essere».

22 Oppure : «ovunque e in ogni modo» (πάντη πάντως).

23 I vv. 3-4 sono suscettibili di almeno due traduzioni possibili, a seconda che si conferisca ai due participi σκιδνάμενον e συνιστάμενον (1) un senso passivo, come ho fatto, riferendoli a τὸ ἐὸν e intendendo che il pensiero non interrompe la continuità dell'essere né quando l'essere è disperso né quando si trova concentrato in sé (oppure, dando ai participi valore ipotetico, il pensiero non interrompe la continuità dell'essere né se questo è disperso né se si concentra in sé); oppure (2) un senso attivo, intendendo che il pensiero non interrompe la continuità dell'essere né disperdendolo né concentrandolo in sé (facendo del νόος il soggetto dei due participi neutri, il che mi sembra impossibile) oppure che il pensiero non interrompe la continuità dell'essere, il quale a sua volta né si disperde né si concentra in sé (facendo così di τὸ ἐὸν il soggetto dei due participi neutri). Cfr. in proposito L. Tarán, *Parmenides*, cit., pp. 48-50.

24 Sarebbe tentante sottintendere qui non un generico ταῦτα (cfr. *supra*, n. 17), ma τὰ ἐόντα, traducendo così: «fissa lo sguardo sulle cose che sono, pur se assenti, come ben presenti al pensiero», in modo da esaltare la connessione con quanto segue: «perché esso (scil., il pensiero) non interromperà la continuità dell'essere», facendo risultare con chiarezza che gli oggetti presenti al pensiero (v. 1) e che il pensiero assume come proprio contenuto (v. 2) sono in ogni caso τὰ ἐόντα ossia τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεισθαι, le cose che sono nel loro insieme continuo e solidale.

25 Il verso evocerebbe così un genere di conoscenza intellettuale, distinto da quella sensibile, che conduce a vedere, appunto, con l'intelletto, cose assenti e dunque invisibili : avremmo qui una versione parmenidea della classica distinzione onto-epistemologica platonico-aristotelica per cui i

sensi percepiscono oggetti a essi (materialmente) presenti e percepibili, ossia oggetti sensibili, mentre l'intelletto coglie oggetti (materialmente) assenti e non percepibili dai sensi, ossia oggetti intellegibili. Questa è con ogni evidenza l'interpretazione che del frammento deve aver avuto in mente Clemente Alessandrino nel citarlo, visto che così lo introduce : « Ma anche Parmenide, nel suo poema, alludendo enigmaticamente alla speranza, dice cose del genere : ... (Clemente cita qui il fr. 4.1-4), perché anche chi spera, come chi crede, vede *con il pensiero realtà intellegibili* ed eventi futuri. Se dunque affermiamo che *la giustizia è qualcosa*, se affermiamo che anche *il bello è qualcosa*, lo diremo di certo anche della verità ; eppure, non abbiamo mai visto nessuna di queste cose *con i nostri occhi*, ma soltanto *con il nostro pensiero* ». In tal senso si vedano anche, per esempio, J. Burnet (1930⁴), *Early Greek Philosophy*, p. 173 ; K. Reinhardt (1916), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 49 ; G. Calogero (1932), *Studi sull'Eleatismo*, p. 27 ; W. Leszl (1988), *Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea*, p. 300 e n. 30 ; G. Casertano (1989), *Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza*, p. 19. La costruzione e la traduzione da me prescelte sono invece difese da L. Tarán (1965), *Parmenides*, p. 45-46 (con ampia discussione) ; da D. Gallop (1984), *Parmenides of Elea. Fragments, a text and translation with an introduction by D. G.*, Toronto, University of Toronto Press, p. 57 ; e da D. O'Brien (1987), in *Études sur Parménide*, tome I, p. 21. Non vedo infine come sia possibile la traduzione proposta da C. Robbiano (2006), *Becoming Being. On Parmenides' transformative philosophy*, p. 130 : « Look likewise at absent things, with your mind, and at present things, steadily », perché nulla, nella frase greca, funge da congiunzione (« ... at absent things ... and at present things... ») né si comprende, in tal caso, perché si dovrebbe guardare alle cose presenti «with your mind» e non semplicemente con gli occhi.

26 Si tratta, nei suoi termini generali, dell'interpretazione logico-analitica resa celebre da G.E.L. Owen (1960), « Eleatic questions », *Classical Quarterly* n. s., 10, p. 84-102 (per una critica radicale di questa posizione si veda D. O'Brien (1987), in *Études sur Parménide*, tome I, p. 187-206) ; ma già G. Calogero (1932), nei già citati *Studi sull'Eleatismo*, ipotizzava, per l'εἶναι, un significato esclusivamente copulativo, collocando così la riflessione parmenidea nell'ambito dell'analisi logico-linguistica, mentre successiva sarebbe invece « l'ontologizzazione di ciò che egli (Parmenide) ha scoperto come universale entità logico-verbale » (p. 17). Cfr. pure A.P.D. Mourelatos (1970), *The Route of Parmenides*, p. 48-71.

27 Mi riferisco così, forse semplificandola eccessivamente, all'interpretazione proposta da Ch. Kahn in una serie di studi successivi : oltre al già citato *The thesis of Parmenides*, si vedano « More on Parmenides », *Review of Metaphysics* 23, 1969, p. 333-40, e « Being in Parmenides and Plato », *Parola del Passato* 43, 1988, p. 237-61.

28 Si consideri l'interessante parallelo stabilito da R. Casati & A. Varzi (2002²), *Buchi e altre superficialità*, Milano, Garzanti, p. 194 : « Consideriamo per un momento le astrazioni, che sono curiosi oggetti percettivi. Non tutti gli oggetti astratti sono percepibili, e se noi percepiamo in generale delle astrazioni non le percepiamo *direttamente*, ma solo *attraverso* la percezione di qualche oggetto o entità materiale (che le rappresenti o con cui esse potrebbero essere colocalizzate). Quindi percepiamo il Polo Nord percependo, diciamo, una porzione di ghiaccio situata al Polo Nord... ».

29 È lecito chiedersi a questo punto se, ad ammettere la concezione del νοεῖν che ho tentato via via di difendere, non sia opportuno abbandonare la sua abituale traduzione con « pensare », adottando per esempio « concepire », « capire », « riconoscere » etc. Mi pare tuttavia che, scegliendo una diversa traduzione, si incorra nel rischio di una certa confusione e preferisco pertanto conservare il familiare « pensare », accompagnandolo con le opportune precisazioni.

Pour citer cet article

Référence électronique

Francesco Fronterotta, « Il verbo Noein nel fr. 3 DK di Parmenide », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 07 janvier 2016, consulté le 07 janvier 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4355> ; DOI : 10.4000/methodos.4355

À propos de l'auteur

Francesco Fronterotta
Sapienza Università di Roma

Droits d'auteur

Tous droits réservés

Résumés

Dans cet article je propose un examen de la lecture traditionnelle du fr. B3 de Parménide (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι), qui suppose une « identité » forte entre penser et être, pour lui préférer l'hypothèse d'une « correspondance » de ce qui est pensable et de ce qui est. Ces considérations me conduisent à défendre une traduction du fr. B3, qui me paraît la moins anachronique: « c'est en effet une seule et même chose que l'on pense et qui est ». Je m'interroge ensuite sur le sens du verbe νοεῖν et des termes apparentés dans le *Poème* de Parménide (particulièrement dans le fr. B4). Je présente trois options d'interprétation du νοεῖν : 1. comme connaissance purement intellectuelle de l'être vrai (c'est à dire de l'intelligible) ; 2. comme connaissance discursive ou « véritative » qui concerne donc la vérité ou la fausseté d'une proposition ; 3. comme capacité de « réaliser une situation », de « reconnaître » quelque chose ou quelqu'un, en supposant un sens d'« être » qui vise la simple constatation de l'être des choses et du monde sensible.

In this paper I examine the traditional reading of Parmenides' fr. B3 (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι), which implies a strong “identity” between thinking and being, suggesting the hypothesis of a “correspondence” of what is thinkable and what is. These considerations lead me to defend a translation of fr. B3, which seems to me the less anachronistic: “For there is the same thing for being thought and for being”. I discuss in what follows the meaning of the verb νοεῖν and of the connected terms in Parmenides' *Poem* (especially in fr. B4). I indicate three interpretative options of νοεῖν: 1. As a form of purely intellectual knowledge of true being (that is, the intelligible); 2. As a form of propositional or “veritative” knowledge concerning the truth or the falsity of a proposition; 3. As a capacity of “catching a situation”, of “recognising” something or someone, suggesting a meaning of being that implies the simple observation of the being of things and of the sensible world.

Entrées d'index

Mots-clés : Parménide, pensée, être, épistémologie, ontologie, intellect, intellection

Keywords : Parmenides, thinking, being, epistemology, ontology, intellect, intellection